55e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 31 4 AOUT 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Notes sur les origines de la Réforme en Europe continentale

AVANT-PROPOS

Il a paru, en ces dernières années, plusieurs biographies de Luther en langue française, plusieurs aussi de Calvin. Elles étaient toutes dues à des plumes non-catholiques. Nous n'accuserons point leurs auteurs d'intentions agressives à l'égard de l'Eglise. Mais il ne nous est pas possible de ne pas déplorer chez eux une certaine ignorance de la théologie, c'est-à-dire, en somme, du sujet qu'ils avaient à traiter. Le *Luther* de Funck-Brentano (Paris, Grasset, 1934) est agréable à lire ; mais c'est de l'histoire romancée et toute en surface. L'auteur lui-même reconnaît aimablement son incompétence en matière de dogmes. Il est vrai qu'il en prend son parti en galant homme, pour qui les querelles dogmatiques ressemblent fort à des combats dans les nuées. La brochure de Lucien Febvre : *Un destin : Martin Luther* (Paris, F. Rieder, 1928), est beaucoup plus sérieuse. Mais M. Febvre se place au point de vue du protestantisme libéral et ses jugements nous paraissent, de ce chef, très souvent discutables ou erronés. Quant au *Luther* d'Edwin Booth, que l'on nous a donné récemment en traduction (Paris, Payot, 1934), c'est une œuvre de grande bonne foi, mais incroyablement superficielle. Nous n'avons donc pas, en langue française, de bon exposé récent des Origines du protestantisme.

Sur Calvin, nous ne pouvons guère consulter que l'énorme travail de Doumergue, qui joint à une érudition immense un parti-pris imperturbable en faveur de son héros et une hostilité systématique envers la religion médiévale, comme s'il prenait à la lettre l'orgueilleuse devise de la Genève calviniste : *Post tenebras, lux !* La biographie récente de Jean-D. Benoît est sans doute écrite en un style beaucoup plus pacifique, mais elle ne fait que résumer Doumergue. Quant à la traduction de Williston Walker, si excellente qu'elle soit, elle présente encore uniquement le point de vue calviniste.

Sur Zwingli, nous n'avons rien du tout. Et pourtant le *Corpus reformatorum* a déjà publié, en ces dernières années, onze volumes de ses œuvres, sur douze qui sont projetés. Le dernier tome sera consacré à la jeunesse du réformateur : mais on a tous ses écrits et toute sa correspondance dans les volumes parus. On peut donc aisément se faire une idée de sa carrière tourmentée et brève et de ses doctrines.

Il nous a semblé utile, parmi les publications émanant de tant d'auteurs divers, de faire entendre la voix d'un théologien catholique. Nous donnerons donc ici successivement l'histoire des Origines du luthéranisme, du zwinglianisme et du calvinisme. Nous disons bien : *des Origines* seulement. C'est au fond cela seul qui importe. Les innombrables variations des sectes ne sauraient intéresser que les collectionneurs de bizarreries ou d'originalités, encore que le génie d'un Bossuet ait su tirer de là un de ses plus beaux livres.

Et nous nous attacherons bien plus à l'histoire des idées qu'aux détails biographiques. Ceux-ci ne nous arrêteront que dans la mesure où ils peuvent éclairer celle-là. C'est pourquoi nous limiterons les biographies des soi-disant réformateurs au point précis où s'achève ce que nous appellerons « la stabilisation » de leurs doctrines et de leurs églises.

Notre exposé se divise naturellement en trois parties : *Luther et le Luthéranisme, — Zwingli et le zwinglianisme, — Calvin et le calvinisme.*

Nous laisserons de côté, provisoirement, l'histoire du protestantisme anglais. Il a toujours eu un caractère particulier. Il doit beaucoup à la politique. Lorsqu'il s'est constitué au temps d'Elisabeth, il a choisi une sorte de *via media* entre le catholicisme et les sectes dissidentes du continent. Pour toutes ces raisons, il n'entre pas dans le cadre de l'histoire que nous nous proposons d'esquisser ici.

Ire Partie : Luther et le Luthéranisme

Chap. I. — Comment Luther devint moine augustin [1]

Sommaire. — Luther « commencement absolu. » — La famille, les premières années de Luther. — Premières études, Magdebourg, Eisenach. — A l'Université d'Erfurt. — L'entrée chez les Augustins.

I

Parmi les causes multiples et diverses qui provoquèrent et qui expliquent pour nous la Révolution religieuse du XVIe siècle, il en est une qui mit en branle toutes les autres, qui coalisa toutes les forces opposées au maintien de l'unité catholique en Occident, qui les jeta à l'assaut de la papauté et qui arracha à l'obédience de Rome,

[1] Pour ce chapitre, les sources principales sont les *Propos de Table*, édition Weimar, sous la direction de Ernst Kroker, — ainsi qu'une lettre de Luther datée de septembre 1501, *Luthersbriefwechsel*, édition Enders-Kawerau-Flemming, tome XVII, p. 82.

soit directement, soit par contre-coup, un nombre important de provinces de la vaste République chrétienne.

Cette cause, ce fut un homme, un tempérament, un caractère, une âme agitée et impétueuse, un cœur troublé et sensible, un tribun à l'éloquence torrentielle et trop souvent bourbeuse : *Martin Luther*.

Il se donnait pour un simple « réformateur ». Il ne voulait que « restaurer » la religion du Christ, la ramener à sa pureté primitive. En réalité, c'est bien une religion nouvelle qu'il a apportée au monde moderne. Cette religion ne ressemble à celle du Christ qu'en apparence. On pourrait dire que Luther a été *nominaliste* non seulement en ce qu'il fut le disciple d'Ockham, mais aussi en ce qu'il a cru que le « nom » de chrétien qu'il gardait jalousement suffisait à garantir l'authenticité de son christianisme. Ce qu'il a donné aux siens comme la substance de la révélation divine, contenue dans la Bible, — à savoir, le dogme de la *justification par la foi seule*, comportant les éléments suivants : 1° impuissance radicale de l'homme à accomplir la loi morale imposée par Dieu, non seulement dans sa totalité, mais même dans la moindre prescription ; 2° possibilités de salut appréhendées exclusivement par la foi en Jésus-Rédempteur, sans aucune collaboration de la volonté humaine avec la grâce divine ; 3° justice imputée coexistant avec l'incurable péché dans l'âme du prédestiné ; 4° certitude du salut inséparable de la foi au Christ, — tout cela était en réalité sorti de son imagination, de ses expériences obscures, de ses troubles personnels, et ne se rattachait que superficiellement et arbitrairement soit à S. Paul, soit à S. Augustin, soit à la tradition mystique, qu'il prétendait uniquement commenter et prolonger.

C'est en ce sens qu'on doit dire que Luther fut un « commencement absolu ». Sa vie privée, sa vie intime la plus soigneusement cachée aux regards humains importent à l'histoire pour cette raison même. Il a laissé son empreinte durable sur son siècle et sur les doctrines dont se nourrirent de nombreuses générations. Le drame de son âme fut, pour ainsi dire, le drame d'une époque. Depuis que le savant dominicain Henri Denifle a montré les voies où la recherche historique devait s'engager, les luthérologues demeurent penchés sur les années mystérieuses de l'enfance, de l'adolescence et de la vie claustrale du « réformateur ». Ils s'efforcent d'analyser et de doser les influences subies par lui, de tracer les sinuosités de la courbe évolutive qui le conduisit à cette déviation dogmatique étrange que l'Eglise devait logiquement condamner comme une hérésie, mais qui, avant même que la condamnation fût prononcée, avait déjà, en raison des circonstances, engendré un schisme irrémédiable.

Les historiens et critiques les plus récents sont d'accord pour voir dans l'entrée de Luther au couvent, à la suite d'un vœu irréfléchi et précipité, la démarche initiale qui explique, en grande partie, toute la destinée ultérieure de Luther. Otto Scheel intitule le récit de cette vocation soudaine : *La catastrophe*. Grisar insiste sur la nullité d'un vœu échappé à la terreur et sur l'inaptitude du jeune Luther à la vie monastique. Buonaiuti déclare qu' « un épisode tragique et impressionnant » vint « précipiter vers une résolution catastrophique les impétuosités latentes et les détresses accumulées de son âme [2]. »

A notre tour, essayons de voir et de dire comment Luther devint moine et comment se décida ainsi, à la lueur des éclairs et dans le fracas du tonnerre, toute la vie du futur chef de la Révolution antiromaine, et par suite toute l'orientation religieuse d'une grande partie de l'Europe moderne.

II

« Mon aïeul, mon grand-père et mon père, aimait à dire Luther, ont été de vrais paysans. » — « Je suis fils de paysan... Il y a des paysans qui sont devenus rois et empereurs. » — Il avait conscience d'avoir hérité quelque chose de la rudesse paysanne. Il lui arrivera de dire, en plaignant Mélanchthon d'être trop sensible : « Je suis un rustique et dur Saxon ! [3] »

Sa famille était originaire de Thuringe. Le nom de famille était Luder ou Ludher. Il l'écrira tantôt d'une façon, tantôt de l'autre, avant de se fixer dans la forme *Luther*, qu'il traduira parfois en grec : *Eleutherios*.

Deux traits principaux attirent l'attention dans son ascendance et sa parenté immédiate : les Luther étaient entreprenants et ambitieux, — ils étaient aussi emportés et violents.

Son père Hans Luther n'avait pas hésité à quitter son pays d'origine, qui était aussi celui de sa famille, le petit bourg de Möhra, non loin d'Eisenach, pour venir chercher fortune dans le travail des mines de cuivre à Eisleben, en Saxe. C'était là qu'il avait eu, de son mariage avec Marguerite Ziegler, — une femme non moins rude que lui, — un second fils, le 10 novembre 1483. Baptisé le lendemain, qui était le jour de la Saint-Martin, par le curé de la paroisse Saint-Pierre, Barthélemy Rennebecher, le jeune enfant avait reçu le prénom de Martin.

Mais Hans Luther n'ayant pas rencontré à Eisleben le succès qu'il attendait, devait partir, dès l'année 1484, pour Mansfeld. Là enfin il réussit à émerger. L'ancien paysan de Möhra, le mineur miséreux d'Eisleben, arrive à être, à Mansfeld, un notable. Il a vaincu la pauvreté. Il est fermier de plusieurs fourneaux de fonderie et de plusieurs puits de mine. Il fait partie dès 1491 des « *Quatre Hommes* » de son quartier, c'est-à-dire des personnages qui représentent le quartier auprès du Conseil de ville. Il sera réélu à plusieurs reprises. On le considère donc comme un citoyen entendu aux affaires, actif et énergique.

Cette même ambition, qui a guidé ses persévérants efforts, il la montre à l'égard de son fils

[2] Scheel, *Martin Luther*, Tubingue, 1917, t. I, ch. V. — Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Fribourg-en-B., 1927, p. 34-39. — Buonaiuti, *Lutero e la riforma in Germania*, Bologne, 1926, p. 36 et s. — Voir aussi K. Holl, *Gesammelte Aufsætze zur Kirchengeschichte*, I, *Luther*, Tubingue, 1923 : « *Was verstand Luther unter Religion.* »

[3] *Tischreden*, éd. Weimar, n. 5574, 6250. — E. Kroker, *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, Leipzig, 1903, p. 156 : « Ego occalui, sum rusticus et durus Saxo. »

cadet. Il rêve pour lui d'un avenir de fortune et de gloire. Il le pousse aux études. Il le dirigera vers le droit, qui ouvre la porte aux emplois importants. Il sera très contrarié par la décision de Martin d'entrer au cloître, et se prononcera énergiquement contre la prétendue vocation d'un fils en qui il avait mis de si hautes espérances.

Ce premier trait n'est pas indifférent. Il est rare que l'enfant ne garde pas quelque chose de ce qui a été la passion dominante d'un père, d'une mère, ou des deux ensemble. Cette ténacité, que nul obstacle n'arrête, qu'aucune difficulté ne rebute, que toute résistance excite au lieu de l'abattre, on la retrouve très clairement chez Martin Luther.

Le second trait que nous avons indiqué, — le penchant à l'emportement et à la violence, — n'est pas moins visible, à la fois chez le « Réformateur » et chez ses ascendants.

Les *Propos de Table* nous apprennent qu'Hans Luther, le mineur de Mansfeld, ne s'enivrait que rarement, mais qu'il se montrait alors, contrairement à son habitude, « agréable et gai » [4]. Il était donc d'ordinaire rude et sévère. Il n'aimait pas à plaisanter. Sa femme n'était pas plus tendre que lui. Il est remarquable que Luther, qui est si abondant en confidences sur toutes sortes de personnes, dans ses *Propos de Table,* ne nous parle de sa mère que pour la montrer courbée sous le fardeau des fagots de bois qu'elle allait ramasser au dehors pour le foyer familial, ou occupée à gronder et fustiger ses enfants. Il nous apprend, par exemple, qu'elle l'avait fouetté une fois jusqu'au sang pour une misérable noix. Il recommandera plus tard aux parents de n'être pas trop durs pour leurs enfants. Il fera appel à des souvenirs personnels pour leur prêcher l'indulgence.

L'image de son père et surtout celle de sa mère n'évoqueront dans son esprit que des impressions de mélancolie et de tristesse. Il n'a pas connu la tendresse maternelle. La première expérience qu'il a eue de l'autorité familiale, symbole de l'autorité divine, a été celle d'une puissance impérieuse, arbitraire et péremptoire.

La violence devait être héréditaire chez les Luther, car le « Réformateur » avait un oncle, nommé Hans comme son père, dont le nom revient souvent dans les fragments d'actes judiciaires qui nous restent du Mansfeld de cette époque. Cet Hans Luther était porté à la boisson ; mais il avait, pourrait-on dire, « la bière mauvaise », car, dans l'ivresse, il cherchait querelle à tout le monde et brandissait volontiers le couteau ou le bâton sur la tête de ses adversaires.

Quand le jeune Martin commença à fréquenter l'école de Mansfeld, il ne trouva pas chez les maîtres chargés de lui enseigner les rudiments de la lecture et de l'écriture, davantage de patience et de douceur qu'auprès des siens. Chaque semaine, un élève, désigné par l'instituteur, et surnommé « le loup » par ses camarades, était chargé de dénoncer les manquements de toute la classe. Les comptes étaient réglés par des punitions corporelles ou par d'autres châtiments. Luther nous dit qu'il fut un jour frappé quinze fois de la verge magistrale. C'était probablement une liquidation hebdomadaire.

Ajoutez à ces rudes et fâcheuses expériences, au premier contact de la vie, chez cet enfant à l'imagination ardente et forte, à la sensibilité suraiguë et presque maladive, les ombres détestables de la superstition, répandues principalement par la mère, toujours prête, semble-t-il, à conter devant ses enfants quelque histoire de sorcellerie plus ou moins terrifiante, et vous aurez quelque explication de ce *fatalisme* inexorable qui constituera un jour le fond de tableau de la doctrine luthérienne.

Une seule consolation vient atténuer les tristesses de l'existence, dans ce jeune cœur : il aime passionnément la musique. Or, la musique joue un rôle considérable dans les cérémonies solennelles du culte catholique, et par voie de conséquence dans l'enseignement scolaire. Ce n'est que par suite d'une erreur à peine excusable que les luthériens feront plus tard de leur chef le créateur de la musique d'Eglise. Luther lui-même reconnaîtra que « sous le papisme il y avait de beaux chants » [5]. Ce n'est qu'à l'église, au son de l'orgue et parmi les pieuses cantilènes, que son âme s'épanouit au moins passagèrement.

III

Le jeune Martin avait un frère aîné, qui, à la mort du père, devait prendre possession de la maison de famille, à Mansfeld, et y inscrire fièrement ses initiales « I. L. » (Jacques Luther), que l'on voit encore, avec la date 1530. S'il fut seul poussé aux études, c'est sans aucun doute parce qu'il présentait des dispositions exceptionnelles. Il avait treize ans et demi lorsque son père le confia, à Pâques de 1497, aux Frères de la Vie Commune de Magdebourg. On avait surnommé ces religieux *Loll-Brüder* ou *Nullbrüder*. Ils étaient très populaires et méritaient de l'être. Fondés au XIVe siècle par le pieux et zélé Gérard ou Geert de Groot, ils représentaient, au sein de l'Eglise ravagée par divers abus, la tendance réformiste. Ils prêchaient une piété tendre et éclairée à la fois. Luther ne pouvait guère tomber en de meilleures mains. Thomas a Kempis, Gabriel Biel, Nicolas Copernic, le cardinal Nicolas de Cues comptaient parmi leurs élèves les plus illustres. L'esprit de l'*Imitation de Jésus-Christ* n'est autre que l'esprit de l'Ordre. C'est tout à fait à tort cependant qu'on a voulu faire de ces pieux éducateurs des précurseurs de la « Réforme » au sens luthérien de ce mot. L'histoire achève de se purger d'erreurs de ce genre, dont elle était encombrée jusqu'au début de ce siècle [6].

Mathesius nous assure que le jeune Luther, pendant qu'il était à Magdebourg, comme plus tard à Eisenach, allait chanter dans les rues, à l'exemple d'autres enfants appartenant à d'excel-

[4] *Tischreden*, éd. Weimar, n. 5550. On ne possède qu'une lettre de Luther à sa mère, sur son lit de mort le 20 mai 1531.

[5] Voir Preuss, *Luthers Frœmmigkeit*, Leipzig, 1917, p. 52.

[6] Scheel, *Martin Luther*, I, p. 85 : « Nirgends haben die Brüder den korrekten Katholizismus verlassen. Ihre Frœmmigkeit stand ganz auf der Grunlage katholischer Frœmmigkeit. »

lentes familles, pour gagner son pain « pour l'amour de Dieu ». On ne regardait pas la chose comme déshonorante, mais au contraire comme un excellent exercice d'humilité. C'est à Magdebourg que Luther commença à connaître, par un contact intime et quotidien, de vrais moines. Nous savons par lui-même que son père ne les aimait guère et daubait volontiers sur leur compte, soit que ce rude travailleur tînt en maigre estime le genre de labeur qui était celui des moines, soit que son esprit d'économie, voisin de l'avarice, vît d'un mauvais œil les quêtes nombreuses dont les moines mendiants harcelaient alors les fidèles.

Le jeune Martin put constater par lui-même que les bons moines ne manquaient pas dans l'Eglise, et que les reproches adressés à la vie monastique n'étaient pas tous également justifiés. C'est probablement à ces premières impressions reçues à Magdebourg qu'il convient de faire remonter l'idée qu'il devait exécuter huit ans plus tard, d'entrer lui-même au couvent. Il ne resta pourtant qu'une seule année à l'école des Frères de la Vie Commune. Pour une raison que nous ignorons, Hans Luther retira son fils de Magdebourg à Pâques de 1498, et l'envoya dans une direction opposée, à Eisenach, où il devait être bien accueilli par un parent de la famille, le sacristain de Saint-Nicolas, Conrad Hutter.

La légende s'est emparée du nom de dame Ursule Cotta, d'Eisenach, et s'est plu à amplifier l'influence bienfaisante que put exercer, sur un cœur jusque-là privé des douceurs de l'affection, la tendre sympathie que cette honorable patricienne témoigna au petit chanteur des rues que Martin était encore, en ce temps-là, aux heures de loisir que lui laissait l'étude. A vrai dire, Luther ne nomme nulle part son « hôtesse » d'Eisenach. Mais il lui emprunte une réflexion qu'il place en marge du passage des Proverbes où se trouve brossé le portrait de la « femme forte » (Prov., XXXI) : « Il n'y a rien de plus doux sur terre, disait Ursule, que l'amour d'une femme, à qui peut l'obtenir » [7].

Ce qui nous intéresse davantage ici, c'est l'indication précieuse contenue dans une lettre, récemment découverte, par laquelle Luther, en 1507, invitait son ancien maître d'Eisenach, Jean Trebonius, à sa Première Messe. Ce Trebonius était un excellent grammairien, qui fut pour Luther ce que Mathurin Cordier devait être plus tard pour Calvin. Il lui apprit à écrire le latin correctement ; il lui révéla les charmes d'une phrase bien construite et la puissance de cette arme qui se nomme le style. Sans doute Luther ne comptera jamais pour un humaniste proprement dit ; il en sera de son humanisme ce qu'il en devait être de son occamisme et de son mysticisme, qui ne seront pour lui que des souvenirs de jeunesse. Il lui manquera toujours, pour être un véritable humaniste, le goût de la forme pour elle-même, l'amour de la sagesse antique, l'intelligence des valeurs proprement humaines. Il n'en aura pas moins été touché, grâce à Trebonius, par l'élégance des lettres classiques. Il lui gardera une véritable reconnaissance.

Or, dans la lettre qu'il lui adresse le 28 avril 1507, il lui dit qu'il a éprouvé une hésitation à l'inviter à la fête du 2 mai, qui devait réunir tous ses amis. Il avait peur en effet, déclare-t-il, d'avoir l'air de solliciter un cadeau de son ancien maître, comme il était d'usage à l'occasion d'une ordination sacerdotale. Et il ajoute ces lignes qui sont révélatrices . « Je suppose bien que vous vous souvenez à quel point j'étais prodigue dans le siècle et combien peu je recherchais le gain. Vous ne penserez point que j'aie changé d'esprit au couvent. Il ne convient pas, nous le savons, que vous luttiez pour les cadeaux et je ne voudrais pas que vous soyez invité pour cela. Je vous parle du fond du cœur et ne cherche pas à tromper. Je vous supplie de le recevoir dans la même disposition intérieure [8]. »

Si Luther avait hérité de l'âpre ambition de son père, cette ambition, comme il arrive souvent chez les enfants d'un père avare, ne se portait pas sur le même objet. Il était « prodigue », il n'avait pas l'esprit de lucre. Toute sa vie atteste qu'il ne se vante point à ce sujet. Son ambition à lui, non moins ardente et tenace que celle de son père, allait aux richesses spirituelles.

Parmi ses amis d'Eisenach, l'un des plus chers était un vicaire de l'église Notre-Dame, Jean Braun, que l'on retrouvera parmi les destinataires de ses plus anciennes lettres.

IV

Le séjour à Eisenach dura trois ans. Quand le moment fut venu pour Luther de passer à l'Université, son père l'envoya à celle d'Erfurt, dont le chancelier était l'archevêque de Mayence, mais qui était placée sous le patronage de l'Electeur de Saxe. C'était au printemps de 1501 ; Luther avait commencé sa dix-huitième année.

Erfurt, qui atteint actuellement 100.000 habitants, était déjà, au temps de Luther, un centre urbain de haute importance ; Otto Scheel évalue sa population d'alors à 20.000 âmes. Son Université, fondée en 1392, comptait parmi les plus illustres et les plus fréquentées d'Allemagne. Les papes l'avaient enrichie de nombreux privilèges. Les professeurs jouissaient tous de grosses prébendes ecclésiastiques. Les fêtes académiques étaient des fêtes pour la ville entière.

Les étudiants étaient répartis dans des collèges qui portaient le nom de « bourses » ou « *contubernia* ». Ils y trouvaient le gîte et la nourriture, contre une modeste rétribution, et sous la direction d'un maître de l'Université ils y poursuivaient leurs travaux scolaires. Luther fut accueilli à la « Bourse de Saint-Georges » [9].

[7] *Luthers Werke*, édit. Weimar, tome 48, p. 692.

[8] Texte découvert et publié par H. Degering, *Aus Luthers Frühzeit*, Zentralblatt für Bibliothekswesen, 33, 1916. — *Sonderdruck*, p. 88. — *Luthersbriefwechsel*, éd. Enders, tome 17, p. 84 : « Sed puto in memoria habes quam fuerim prodigus in sæculo et minus amans lucra. Ne ergo speres eundem animum me exuisse nunc in monasterio. »

[9] D'après une lettre du 5 sept. 1501, également découverte et publiée par Degering (note précédente), il aurait d'abord été logé à la « Bourse de la Porte-du-Ciel ». Mais l'authenticité de cette lettre, admise par Grisar, ne nous paraît pas assez certaine pour que l'on puisse faire fond sur elle. Le mot « *Viropolitanus* » de la signature ne peut guère signifier « homme de Mansfeld, » mais plutôt « homme de Manstedt ».

Le milieu des étudiants était passablement mélangé. Luther devait se montrer très dur dans la suite pour la cité universitaire de son adolescence ; il dira carrément que c'était une ville de débauche et d'ivrognerie et que les étudiants suivaient ces deux leçons de préférence aux autres [10]. Il est difficile de supposer qu'avec son tempérament impétueux et sensible, il ait pu échapper entièrement à la contagion. Certains indices, et notamment quelques critiques émanant de Jérôme Emser et de Dungersheim, sans parler d'une lettre douteuse de 1505, laissent croire en effet qu'il a plus d'une fois, dans cette période de sa vie, participé aux désordres communs de la gent universitaire. Il fut cependant ce qu'on peut appeler un brillant élève. Il sera reçu, en 1505, au grade envié de maître ès-arts, second sur dix-sept candidats. Ce qui nous importe surtout ici, c'est l'orientation qui fut donnée à son esprit par les maîtres dont il recueillit les leçons à Erfurt.

Il se perfectionna d'abord dans la connaissance des lettres classiques. Il traduisit Ovide, Virgile, Horace, Juvénal, Térence, Plaute. Il lut également les poésies latines du pieux humaniste Baptiste de Mantoue, de son vrai nom Jean Spagnolo, certaines comédies de l'humaniste allemand Reuchlin, jeune encore à cette date, mais déjà illustre.

Admis au baccalauréat, à l'automne de 1502, il dut alors aborder les études philosophiques, dont l'influence est souvent si décisive sur la formation d'un cerveau.

L'Université d'Erfurt était l'une des principales forteresses de la « philosophie moderne », c'est-à-dire de l'enseignement nominaliste. Il ne faudrait pas croire pourtant que le fait d'être nominaliste, — c'est-à-dire disciple d'Ockham, que l'on savait avoir vécu longtemps en pleine révolte contre le Saint-Siège, aux côtés de Louis de Bavière, — impliquât une diminution quelconque de soumission ou de déférence à l'égard de l'autorité de l'Eglise ou du pape. Les théologiens de l'école « moderne » savaient fort bien faire la distinction, chez Ockham, entre l'écrivain, le penseur, et l'homme privé. Ses ouvrages, au surplus, n'étaient pas donnés aux étudiants. Il est fort possible que Luther n'ait connu Ockham que par les citations qu'il trouvait dans Gabriel Biel. Ses maîtres à Erfurt, Josse Trutfetter et Barthelemy Arnoldi d'Usingen, étaient l'un et l'autre occamistes déclarés, et en même temps tous deux fils soumis de l'Eglise. Le premier enseignait à Erfurt depuis 1484, le second depuis 1491. Si l'on comptait parmi les professeurs plus anciens d'Erfurt un homme tel que Jean de Wesel, qu'un concile de Mayence avait condamné, en 1479, pour des théories opposées aux doctrines officielles sur l'Eglise et les indulgences, le souvenir de son passage à l'Université était évanoui, et les erreurs que l'on pouvait lui reprocher étaient postérieures à son départ d'Erfurt.

Ce n'est donc pas à Erfurt que Luther peut avoir puisé des idées hostiles à la hiérarchie catholique. Son nominalisme même n'eut en somme qu'une influence négative sur l'évolution de sa pensée ultérieure. Il était et il demeura nominaliste par une défiance invincible au sujet des pouvoirs de la raison humaine. Ockham avait liquidé, — assez sommairement, on le sait, — la grandiose entreprise de S. Thomas d'Aquin et de son école, qui était la réconciliation de la pensée païenne avec la révélation chrétienne, la consommation d'un accord entre la raison bien conduite et la foi. (Cf. *Ami* du 6 février 1913, p. 81 et s.).

Ockham avait posé de telles exigences à la connaissance scientifique qu'il ne restait plus, selon lui, que deux manières de parvenir à la certitude : l'intuition sensible, qui fonde la science expérimentale, et la révélation divine, qui enfante la foi surnaturelle et la vie mystique. Les disciples logiques d'Ockham devaient se porter, délaissant l'impraticable et stérile métaphysique de l'école albertino-thomiste, soit vers les sciences naturelles, — et c'est ce qu'avaient fait entre autres Nicolas Oresme, le précurseur de Copernic, Jean Buridan, Pierre d'Ailly, — soit vers les sciences bibliques et les études mystiques. Sur ce second point, on doit dire que le renouveau des études bibliques n'était pas sorti de l'occamisme, mais bien de l'humanisme. Par contre, un certain nombre de nominalistes déclarés s'étaient fait un nom dans la mystique ; le plus illustre de ceux-là était Jean Gerson.

On ne saurait dire ce qu'il serait advenu de Luther s'il avait reçu la puissante formation philosophique de l'école thomiste. Toute son œuvre atteste qu'il n'avait pas l'esprit métaphysique, et l'on devrait ajouter qu'il n'avait pas même l'esprit logique. Les contradictions fourmillent dans sa doctrine. Il le savait et n'en avait cure. Il avait puisé à l'école de ses maîtres nominalistes d'Erfurt un fidéisme tranquille et indéracinable. Mais en somme on ne saurait faire de lui un philosophe, même dans l'enceinte de l'école « moderne », qui l'avait formé ou plutôt « déformé ». Il avait l'imagination et la sensibilité d'un mystique. Les études bibliques le prendront bientôt tout entier ; il se spécialisera dès lors dans la connaissance de la Bible. Il perdra tout contact avec les problèmes et les auteurs philosophiques, il ne sera pas plus métaphysicien ou logicien qu'humaniste.

Tout ce que l'on doit admettre, c'est que Luther subit consciencieusement la direction intellectuelle que ses maîtres nominalistes lui donnaient. L'un des étudiants de la « Bourse de St-Georges », qui l'avait connu alors, l'humaniste révolutionnaire Crotus Rubianus, lui écrira, en 1520 : « Tu étais jadis, dans notre collège, musicien et philosophe érudit [1]. »

Luther tranchait donc sur la moyenne des étudiants par la facilité de sa mémoire, par l'abondance de son élocution au cours des innombrables « Disputes » qui formaient le fond des exercices universitaires. Parmi les camarades, qui, comme Crotus lui-même, avaient plus de penchant pour l'étude des lettres que pour celle de la scolastique décadente et débordante d'ennui, il était considéré comme « le philosophe », qui sait son

[10] *Tischreden*, éd. Weimar, II, n. 2719 b : « Erphurdt ist nichts bessers gewest dann ein Hurhauss und ein Bierhauss. »

[1] *Luthersbriefwechsel*, II, p. 391 : « Eras in nostro quondam contubernio musicus et philosophus eruditus. »

cours et qui se fait remarquer aux examens. Retenons qu'il était aussi pour eux « le musicien ». Nous avons déjà noté ce trait : il aimait la belle musique d'Eglise. Le petit chanteur des rues avait appris à jouer de la flûte. Il avait le goût des belles mélodies, cette mystique de l'oreille, comme il devait avoir le goût des consolations spirituelles que son âme troublée cherchera un jour chez tous les maîtres de la mystique chrétienne.

Entre lui et le groupe turbulent qui devait prendre le nom d' « *Ordo Mutianus* », c'est-à-dire de « légion de Mutian », il n'y eut, à Erfurt, que des contacts purement extérieurs. Au surplus, lorsque l'étrange chanoine de Gotha, Conrad Mutian, commença à faire école et à grouper des disciples autour de sa personne, vers 1507, il y avait déjà deux ans que Luther avait achevé ses études à la Faculté des arts et qu'il avait quitté le monde pour le cloître.

Il avait subi victorieusement l'examen de maître ès-arts, probablement le 7 janvier 1505 [2]. Conformément à l'usage, il fit quelques cours, en qualité de maître, à la Faculté, à partir du mois d'avril 1505. Mais son père n'entendait pas le diriger vers l'enseignement. Il lui fit prendre ses inscriptions de Droit, à partir du mois de mai de la même année, et lui acheta un *Corpus juris*. Depuis que Martin était devenu Maître, il avait abandonné le *Tu* à son égard et lui disait respectueusement *Vous*. Mais cette marque d'honneur n'enlevait rien à son esprit d'autorité et aux ambitions que plus que jamais il nourrissait pour un fils dont il était si fier. Il avait même envisagé déjà pour lui un mariage avantageux. Il n'avait, semble-t-il, aucun soupçon de ce qui se passait dans l'âme de son fils.

Martin cependant n'éprouvait aucun goût pour les études juridiques. Il s'exprimera plus tard en termes méprisants au sujet de la science du Droit elle-même, comme au sujet des juristes en général ; son langage trahira de vieilles rancunes. Il n'est pas impossible que le bonhomme Hans Luther, en voulant à tout prix écarter son fils des études proprement ecclésiastiques, ait précipité, sans le vouloir, une évolution déjà commencée dans l'âme de celui-ci. La sécheresse caractéristique des études de Droit, telles surtout qu'elles étaient comprises alors, ne pouvait que heurter violemment un esprit ardent, une imagination luxuriante, un cœur impétueux comme le sien. En fait, il n'y avait pas un mois qu'il était inscrit au Droit que déjà il songeait à s'en évader et à se soustraire aux importunités paternelles par la seule voie qui lui restât ouverte, semble-t-il : l'entrée au couvent.

Devons-nous cependant, en toute justice, admettre que le dégoût des études juridiques, la lassitude de l'autorité impérieuse de son père, furent les motifs dominants de cette décision de Martin ? — Non, certes. Ce serait simplifier étrangement l'analyse d'une résolution aux origines obscures et complexes. Il serait pour nous bien intéressant de savoir ce que le jeune étudiant de Droit allait faire à Mansfeld, en plein semestre scolaire, au mois de juin 1505. Etait-il allé présenter à l'inflexible chef de famille de respectueuses mais pressantes objections contre la continuation d'études qui l'accablaient d'ennui ? Avait-il laissé entrevoir un dessein d'entrer en religion, d'emblée repoussé par l'irascible mineur exclusivement enfermé dans des visions de fortune temporelle ?... Mystère.

Il est pourtant bien malaisé de croire que le cri jailli des entrailles de l'étudiant, alors qu'il revenait tristement à Erfurt après la visite au domicile paternel, ait été autre chose que l'écho de ses plus poignantes préoccupations intimes. Il serait contraire à toute psychologie et à toute vraisemblance de considérer la subite résolution qu'il prit de se faire moine comme entièrement étrangère à ses pensées antérieures et à ses rêves habituels d'avenir. Nous savons qu'Hans Luther n'avait aucune sympathie pour l'état monastique. Nous connaissons assez par ailleurs l'esprit de contradiction qui était celui de son fils, pour présumer que l'opposition faite à ses desseins ne pouvait que l'ancrer davantage dans les idées qu'il caressait secrètement. Avec un tempérament comme le sien, il n'est pas surprenant que la décision finale ait pris la forme d'une éruption volcanique et irrésistible.

V

Martin Luther était parti pour Mansfeld autour du 20 juin. Le 2 juillet, comme il revenait à l'Université, il fut assailli par un orage d'une violence exceptionnelle. Il se trouvait seul aux environs de Stotternheim, petit village situé au nord d'Erfurt. La foudre tomba tout près de lui et il fut renversé, par le choc en retour, avec tant de force qu'il eut le pied presque brisé [3]. Frappé de terreur, il laissa échapper de son cœur angoissé cette invocation qui était un vœu formel : « Secourez-moi, sainte Anne, je veux me faire moine ! [4] » La légende ajoutera plus tard à cela une vision surnaturelle. N'était-ce pas déjà une vision ou, si l'on veut, un avertissement céleste, à ses yeux, que le coup qui l'avait atteint ?

Quinze jours plus tard, il réunissait ses amis une dernière fois en un banquet d'adieu. Le lendemain, 17 juillet, il se présentait au couvent des Augustins et sollicitait son admission parmi les moines.

On a beaucoup épilogué autour de cet épisode romantique de la vie de Luther. On s'est demandé si le vœu prononcé par lui, dans la terreur et l'angoisse physique d'un péril de mort, était réellement valide, si un tel vœu pouvait l'obliger en conscience. Otto Scheel a très bien fait remarquer ce qu'il y avait d'oiseux dans cette discussion. On oublie trop aisément cette chose très simple que ce n'est pas le vœu du 2 juillet, émis parmi les éclairs et le tonnerre, qui a lié Luther pour la vie.

On s'étonne que A. V. Müller ait pris la peine de prouver, à grand renfort de citations, que seule la violence externe ou l'ignorance complète

[2] *Luthers-Kalendarium*, de Buchwald, Leipzig, 1929, p. 1. — Otto Scheel, *op. cit.*, I, p. 174.

[3] « Fracto propemodum pede », dit un Propos de Table récemment découvert, éd. Weimar, V, n. 5373.

[4] *Tischreden*, éd. Weimar, IV, n. 4707.

pouvait excuser Luther du vœu qu'il avait fait. On s'étonne aussi que Buonaiuti montre quelque surprise de la « désinvolture » avec laquelle Scheel traite l'obligation qui pesait sur Luther à la suite de son vœu, comme de l'aisance avec laquelle le P. Grisar déclare un tel vœu nul de plein droit [5].

Nous ne sommes pas assez instruits du détail des pensées antérieures de Luther pour savoir ce que fut exactement son vœu du 2 juillet. Mais à supposer qu'il engendrât pour le jeune étudiant une obligation contraignante, — ce que l'on peut à la rigueur admettre, — il ne pouvait l'obliger qu'à un essai de la vie religieuse. L'Eglise a prévu le cas, très fréquent et très naturel, d'une erreur de la part du candidat à la vie monastique. Elle exige l'épreuve du noviciat. C'est dire qu'elle ne reconnaît comme définitivement obligatoires que les vœux prononcés au moment de la profession religieuse, à la suite du noviciat.

C'est Luther qui a embrouillé la question à plaisir, lorsqu'il s'est avisé, seize ans plus tard, que ses vœux pouvaient bien être invalides. Dans la préface de son *De Votis monasticis*, dédié à son père, il rappelle à celui-ci son opposition indignée à sa prétendue vocation, et les explications qu'il lui donnait, lorsque le père, un peu apaisé dans la suite, consentait à discuter la chose avec lui : « J'affirmais, dit-il, que j'avais été appelé par des terreurs venues du ciel, que je ne me faisais pas moine librement et par désir, encore bien moins pour assurer mon existence *(ventris gratia)* ; mais que j'avais fait, sous le coup de la terreur et en péril de mort *(terrore et agone mortis)*, un vœu contraint et nécessaire. Et tu me répondais : Plaise à Dieu que ce ne soit pas là une illusion et une duperie ! [6] »

On croirait, à lire ces lignes, que c'est le vœu du 2 juillet qui est en cause, quand il parle des vœux monastiques. Et pourtant il n'ignorait pas que ses vœux, — les vrais, — avaient été libres. Lorsque, à Wittemberg, Karlstadt, en son absence, commencera à attaquer les vœux monastiques, il écrira de la Wartburg, le 1er août 1521, à Mélanchthon : « Vous ne me persuadez pas qu'il faille traiter de même le vœu des moines et celui des prêtres. Je suis vivement frappé de ce que Dieu a institué libre l'état sacerdotal, mais non l'état monacal, *que l'on choisit de son gré et où l'on s'offre à Dieu spontanément* [7]. » Le 9 septembre, revenant sur le même problème, que le zèle impétueux de Karlstadt rendait de plus en plus pressant, il insiste encore sur le caractère libre des vœux : « C'est une part de la liberté évangélique de pouvoir se soumettre à un vœu et à des lois... Beaucoup ont été libres sous la servitude des vœux... La liberté de l'Evangile ne détruit donc pas les vœux, elle les confirme [8]. »

[5] Scheel, *op. cit.*, II, p. 1. — A. V. Müller, *Luthers Werdegang*, Gotha, 1920, p. 4 et suiv. — Buonaiuti, *op. cit.*, p. 39, note 1. — Grisar, *op. cit.*, p. 35. — Même sentiment chez Nicolas Paulus, *Historisches Jahrbuch*, 1921, p. 85 et suiv. — Luther n'a jamais été assez profond psychologue et moraliste pour distinguer entre un mouvement *primo-primus*, dénué de liberté, et un mouvement *réfléchi et libre*.

[6] *Luthers Werke*, éd. Weimar, VIII, p. 573.

[7] *Luthers Briefwechsel*, éd Enders, III, p. 207.

[8] *Ibid.*, 222 et suiv.

Parlerait-il de la sorte, s'il avait conscience d'avoir été jeté au cloître sans véritable consentement de sa part ? C'est donc qu'il faisait découler ses engagements monastiques d'autre chose que de ce vœu « contraint et nécessaire » qu'il avait prononcé, sous le coup de la terreur et « environné de l'effroi de la mort subite », sur le chemin d'Erfurt. Nous pouvons parfaitement lui concéder qu'il avait eu raison d'obéir, malgré l'opposition intéressée de son père, à ce vœu, en essayant ses forces par le noviciat chez les Augustins. Mais nous n'admettrons pas, et il n'admettait certainement pas lui-même, que le vœu du 2 juillet fût valable sans condition. Il n'avait été lié d'une manière décisive que par les engagements, parfaitement libres et joyeusement acceptés, de sa profession solennelle. Quand il voudra rompre ces engagements, — et en même temps ceux de tous ses confrères dans la vie monastique, — il s'avisera que les moines font des vœux dans la pensée qu'ils sont de « bonnes œuvres ». Ils font donc partie d'un système que le dogme, découvert par lui, de la justification par la foi seule, condamne énergiquement. « En faisant des vœux dans cet esprit, écrira-t-il, la parole des moines ne signifie rien d'autre que ceci : Mon Dieu, voici que je vous fais vœu d'impiété et d'idolâtrie pour toute ma vie ! »

Et la raison ? — Ah ! c'est qu'ainsi « ils font vœu d'être saints par les œuvres, sans même songer à la foi justifiante. » Et faisant un retour sur lui-même, Luther ajoutera : « A coup sûr, si j'avais su tout cela quand j'ai fait mes vœux, jamais je ne les aurais faits. Je ne sais pourtant pas bien dans quel esprit je les ai faits : *je fus plutôt emporté qu'attiré* par la volonté de Dieu. Je crains bien d'avoir fait moi aussi des vœux impies et sacrilèges [9]. »

A bien considérer tous les témoignages qui nous restent sur les motifs de la décision de Luther, il semble que son erreur ne fut pas de se croire obligé par le vœu du 2 juillet, mais de prendre pour un appel de Dieu les circonstances de ce vœu. Il y avait déjà de l'*illuminisme* chez ce jeune homme de 22 ans. On pourrait croire que s'il se fit moine, ce fut, comme tant d'autres avant et après lui, pour mieux assurer son salut, ou, suivant un idéal plus élevé encore, pour mieux servir Dieu, — *Ad majorem Dei gloriam*, comme dira S. Ignace de Loyola, — pour faire de sa vie l'emploi le plus haut et le plus riche possible. C'est ce qu'il condamnera sous le nom de recherche du salut *par les œuvres*. Mais il n'est pas sûr, en ce qui le concerne, d'avoir obéi à ces motifs : « Je crains bien, dit-il, d'avoir fait moi aussi des vœux impies et sacrilèges. » Il le craint, donc il n'en est pas sûr, donc ce ne fut sans doute pas le motif le plus fort, le plus conscient, le plus apparent chez lui. « Je fus emporté plutôt qu'attiré par la volonté de Dieu. » Ou cela ne veut rien dire du tout, ou cela signifie qu'il crut à une impulsion directe de Dieu, à une impulsion non motivée, inconditionnelle. Il s'imagina qu'il était marqué par Dieu, comme un autre Paul, terrassé sur le chemin de Damas.

Justement, il est très frappant de rencontrer cette même comparaison à deux reprises, chez

[9] *Ibid.*

deux personnages qui avaient connu alors Luther, et qui appartenaient à deux mondes assez différents. L'un des professeurs les plus réputés du *Studium generale* des Augustins à Erfurt, le théologien Jean Nathin, aurait raconté aux religieuses de Mühlhausen la conversion soudaine du jeune Luther et son entrée au couvent, en comparant cette conversion à celle de S. Paul [10]. D'autre part, l'humaniste révolutionnaire Crotus Rubianus, ancien condisciple de Luther, voulant le gagner à la cause de la guerre contre Rome, lui écrira, le 16 octobre 1519 : « Poursuis comme tu as commencé, laisse un exemple à la postérité. Tu ne fais pas cela sans une impulsion des dieux. La divine Providence prévoyait ce qui arrive, quand la foudre céleste, alors que tu revenais de chez tes parents, te jeta par terre, devant la cité d'Erfurt, *comme un autre S. Paul*, et te poussa au cloître des Augustins en t'arrachant à notre société affligée de ton départ... [1] » De toute évidence, l'humaniste flatte ici la marotte de son camarade de jadis.

Luther lui-même, on l'a vu, déclarait à son père qu'il avait été appelé « par des terreurs venues du ciel ». Il devait dire la même chose à tous ceux qui le connaissaient. La comparaison « comme un autre S. Paul » doit être de lui ou du moins a été suggérée par sa manière de parler de ce qui était advenu à Stotternheim.

Nous sommes bien en plein illuminisme.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* voudrait-il préciser ce que, en langage théologique, on entend par *répondre* ou *résister* à la grâce ?

Peut-on dire que la grâce à laquelle on résiste est *suffisante*, et que celle à laquelle on répond est *efficace ?*

Je serais heureux d'avoir le *processus* théologique de ces actes, car les auteurs ne renseignent guère sur ce sujet.

R. — Nous voudrions ramener ces questions à leurs aspects les plus simples et exprimer la doctrine d'une façon aussi brève que possible.

* *

I. — *Qu'entend-on par répondre, résister à la grâce ?* — En langage populaire et simple, répondre à la grâce, c'est suivre docilement la bonne inspiration, le bon mouvement que la grâce provoque en nous. Mais le langage théologique doit apporter quelques précisions à ces formules trop simples du langage populaire.

Le point essentiel à éclaircir est celui-ci : répondre à la grâce est-il au pouvoir de notre intelligence laissée à ses seules lumières naturelles, et de notre volonté laissée à ses seules forces ?

Au point de vue dogmatique, la question doit se poser, car répondre à la grâce est un acte salutaire, et de nous-mêmes, sans un secours d'ordre surnaturel, il nous est impossible de faire le moindre acte salutaire. C'est là la doctrine expressément formulée contre les semipélagiens au IIe concile d'Orange, can. 6 et surtout can. 7 : « Quiconque affirme pouvoir par la seule force de la nature concevoir, comme il convient, une bonne pensée, visant le salut de la vie éternelle, ou la choisir, ou donner son assentiment à la salutaire prédication de l'Evangile, sans l'illumination et l'inspiration de l'Esprit-Saint, qui donne à tous la suavité de l'assentiment à la vérité de la foi, celui-là est trompé par un esprit d'hérésie et ne comprend pas la parole de Dieu déclarant dans l'Evangile : *Sans moi, vous ne pouvez rien faire* (Jo., xv, 5), ni celle de l'Apôtre : *Ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes, mais notre aptitude vient de Dieu* (II Cor., III, 5). » (Denz.-Bannw., n. 180).

Ce qui dans notre assertion pourrait provoquer quelque doute chez un esprit peu averti du dogme catholique, c'est qu'elle semble enlever à la liberté humaine sa part dans l'acte salutaire, pour rapporter celui-ci tout entier à l'action de la divine grâce. Le « processus théologique » des actes salutaires, pour reprendre l'expression de notre consultant, appelle donc ici des précisions nouvelles. Mais, pour fournir ces précisions nouvelles, il nous faut immédiatement quitter le champ de la foi pour entrer dans le terrain vague des simples opinions.

1. La première solution, la plus facile et la plus simple en apparence, est celle qui a rallié les suffrages de nombreux théologiens jésuites : le *concours simultané*.

Ces théologiens affirment bien, et sans hésitation, que les actes libres, étant des réalités contingentes, ne peuvent se produire que sous l'influence d'une intervention divine. Mais ils affirment également que « la collaboration divine à l'acte libre lui-même ne peut être que rigoureusement simultanée à celle qu'y apporte, de son côté, la volonté... Il ne faut pas accorder la moindre priorité de temps ou de nature ni à l'intervention de l'agent infini sur celle de l'agent créé, ni réciproquement... Lorsque Dieu s'unit avec l'homme pour une œuvre quelconque, l'action par laquelle ils l'accomplissent en commun, est tellement une et indivisible qu'il est impossible d'y mettre à part, comme deux choses différentes, l'influx divin et l'influx humain... Etant une émanation créée de la toute-puissance dans nos facultés, le concours divin ne doit pas être conçu comme un influx différent de celui qu'elles émettent elles-mêmes en agissant. En toute rigueur, ce concours, c'est le propre influx causal envisagé sous l'aspect où il dépend et procède en même temps du Créateur. Et il faut en dire autant de l'effet qui résulte de cette collaboration divino-humaine. Lui non plus ne contient rien qui soit l'œuvre exclusive de l'Etre infini ou de nos facultés et il ne provient en aucune façon de Dieu avant de provenir de nous, mais de lui et de nous à la fois, avec la plus parfaite

[10] Renseignement donné par Jérôme Dungersheim d'Ochsenfurt, prof. de théologie à Leipzig, dans un écrit de 1530, conservé à la Bibliothèque de Munich, cité par Grisar, *Luther*, I, p. 2.

[1] *Luthers Briefwechsel*, éd Enders, II, p. 208.

simultanéité. En tant qu'il a trait à nos actes, le concours de Dieu n'est donc, là encore, que ces actes eux-mêmes dans la mesure où ils découlent de Lui... A moins de se résigner à (des) conséquences absurdes, il faut bien convenir que les deux influx, divin et humain, ne s'engendrent ni ne se devancent aucunement l'un l'autre. Ainsi, de même que le concours divin et la grâce n'empruntent pas du tout leur efficacité au libre arbitre, celui-ci, de son côté, garde sous leur influence la complète initiative de ses choix. *Liberté et grâce travaillent donc dans l'union la plus étroite, chacune d'elles étant la condition indispensable de l'exercice de l'autre, mais rien de plus que la condition, aucune des deux n'empiétant le moins du monde sur la fonction de son associée.* Si nous ne voulions pas consentir, Dieu ne pourrait pas coopérer à notre consentement et, inversement, si Dieu refusait de collaborer avec nous, nous serions incapables de vouloir quoi que ce soit. » (P. Dumont, S. J., *Liberté humaine et concours divin*, p. 335-339, *passim*).

Ainsi, c'est nous qui nous déterminons, et à cette détermination Dieu ne refuse pas le concours qui est nécessaire à sa production.

2. Tous les jésuites n'acceptent pas cette manière de voir. Voici, par exemple, le cardinal Billot, très sévère pour le concours simultané. Il distingue deux moments dans la grâce actuelle : un premier moment où la grâce est constituée par un mouvement indélibéré de l'intelligence et de la volonté, pieuse pensée, pieuse affection, faisant connaître et désirer un bien d'ordre spirituel ; un second moment où la volonté acquiesce librement.

La psychologie non moins que la théologie nous disent le bien-fondé d'une telle conception : c'est, en théologie, la distinction classique de la grâce *excitante* et de la grâce *adjuvante*. Non pas que la distinction entre grâce excitante et grâce adjuvante comporte par elle-même nécessairement une distinction d'entité entre grâce et grâce (ceci est affaire d'école) ; mais la grâce excitante est la grâce actuelle en tant qu'elle éveille en nous l'idée et le désir du bien ; elle devient adjuvante dès l'instant où, le libre arbitre suivant délibérément l'impulsion indélibérée qui lui fut accordée précédemment, se détermine lui-même au bien, *eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando*, comme dit le concile de Trente, sess. VI, ch. 5. Toute l'école moliniste, à laquelle appartient le P. Dumont, *uno ore* (et Billot avec elle) confesse et proclame qu'on ne saurait s'arrêter ici à l'idée de deux grâces distinctes, l'une donnant l'impulsion instinctive et indélibérée, l'autre réalisant le consentement libre : la même grâce, identiquement la même, est excitante par rapport à son premier effet, immédiat et nécessaire, et adjuvante par rapport à un second effet (le consentement libre de la volonté) médiat et non nécessaire.

Mais s'il en est ainsi, comment expliquer, à la façon des molinistes purs, le *concours divin* pour le premier effet, l'acte indélibéré et nécessaire, dans l'intelligence et la volonté ? Dire que « le Saint-Esprit concourt à l'acte vital indélibéré sans se subordonner la puissance créée, c'est-à-dire sans lui communiquer de quoi être mue et élevée à la production de l'acte, mais simplement en produisant l'acte lui-même immédiatement et en le faisant avec elle », c'est, déclare Billot sans ambages, « une impossibilité et une répugnance métaphysique. »

Première répugnance métaphysique. L'union du Saint-Esprit et de la faculté créée ne saurait être conçue comme purement accidentelle, car, outre les autres répugnances, la grâce ne saurait être dite une grâce divine. Mais si c'est une union *per se*, c'est-à-dire ayant sa raison d'être en elle-même, comment l'expliquera-t-on si la grâce est simplement l'acte indélibéré auquel concourent d'une part Dieu, d'autre part la puissance créée ? « La cause de l'union sera ou bien l'un des deux agents déterminant l'autre à l'action simultanée, ou bien une cause supérieure déterminant l'un et l'autre. On ne saurait concevoir une cause supérieure déterminant l'union du Saint-Esprit à la puissance créée. Mais ce n'est pas non plus l'un des deux agents qui détermine l'autre : la faculté créée ne peut déterminer le Saint-Esprit et, par hypothèse, on élimine la détermination venant de l'Esprit-Saint, celui-ci n'agissant que sur l'acte second, pieuse pensée, pieuse affection, lequel est postérieur, tout au moins de nature, à la faculté. »

Deuxième répugnance. On suppose que la puissance créée se meut à l'acte indélibéré par elle-même, sans être mue par un moteur supérieur. Or « tout ce qui passe de la puissance à l'acte doit être mû à l'exercice de cet acte ou par soi ou par un autre. A l'exercice d'un acte *indélibéré*, la puissance ne saurait être mue par elle-même. Donc, si elle n'est pas mue par un autre (par l'Esprit-Saint) et que néanmoins on la suppose agissante, nous plaçons là une action qui n'a pas de raison suffisante : « La volonté, dit S. Thomas, se meut elle-même en tant que son vouloir de la fin l'amène à vouloir les moyens de la réaliser, par l'intermédiaire de ce que nous appelons le *conseil*. Par exemple, quelqu'un qui se propose de guérir se met à songer à la façon dont il peut réaliser ce dessein ; il en arrive ainsi à penser que ce sera à l'aide du médecin, et il le veut. Mais du fait que cette volonté de guérir a eu un commencement, il a fallu, pour la réaliser, l'intervention d'un moteur. Et, à supposer que la volonté elle-même fût cause de ce mouvement initial, ce ne pourrait être que, le conseil aidant, en vertu d'un vouloir antérieur. On ne peut cependant pas remonter ainsi à l'infini. En sorte qu'il est nécessaire, pour expliquer un premier mouvement de la volonté, de faire appel à l'impulsion d'un moteur extérieur à la volonté elle-même. » (Ia IIæ, q. 9, a. 4). Ce moteur extérieur ne peut être que Dieu, ainsi que l'enseigne exprssément S. Thomas (a. 6). Or l'acte indélibéré dont il est ici question, c'est le premier mouvement de la faculté : il ne peut être qu'un instinct, une motion appliquant la faculté à l'action et reçue en elle-même du premier moteur Dieu (une véritable prédétermination physique *ad unum*, dans le sens le plus strict du mot, expliquait jadis à son cours oral l'éminent professeur). Mais si l'on affirme que, pour produire

l'acte instinctif, pieuse pensée ou pieuse affection, la faculté s'unit à Dieu sans rien recevoir de Lui qui soit antérieur, même simplement de nature, à l'acte lui-même, on supprime la possibilité du mouvement instinctif en question, puisqu'on lui enlève son point de départ nécessaire.

Troisième répugnance. Impossible, dans l'hypothèse du concours simultané, d'expliquer le caractère surnaturel de l'acte indélibéré, si l'on suppose la faculté destituée d'*habitus* infus. Car une faculté naturelle manque de proportion aux actes surnaturels dans leur être, comme l'est déjà le simple mouvement initial de la grâce actuelle. Or, par hypothèse, dans le concours simultané, la faculté n'est élevée qu'extrinsèquement ; en elle-même elle ne reçoit aucun élément qui lui confère une puissance d'opération surnaturelle. Il y a donc une véritable contradiction à supposer qu'elle puisse être principe d'activité surnaturelle, même partiellement et inadéquatement.

Quatrième et dernière répugnance. Impossible, dans l'hypothèse du concours simultané, d'expliquer l'unité de l'acte constitué par le mouvement initial de la grâce. Deux agents ne peuvent concourir à la même opération qu'à la condition que l'un soit subordonné à l'autre dont il reçoit sa vertu opérative Le peintre et le pinceau peuvent bien concourir à un effet unique de peinture, parce que le pinceau est soumis à l'impulsion que lui donne la main de l'artiste. C'est la seule explication admise par S. Thomas : *una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis* (Ia, q. 105, a. 5, ad 3), c'est-à-dire dont l'un n'est pas subordonné à l'autre [1].

Dans l'opinion de Billot, résister à la grâce revient donc à affirmer simplement que le mouvement initial, indélibéré, instinctif, produit par une motion divine reçue dans nos facultés n'est pas suivi du second mouvement, délibéré, librement produit par la volonté *se* déterminant au bien vers lequel l'avait poussée instinctivement la motion immédiatement reçue de Dieu. Il y a un appel divin, non suivi de la réponse humaine. Et psychologiquement ce refus volontaire de suivre l'appel divin s'explique par la considération d'un bien autre que le bien divin, fournissant à la volonté un objet délectable qui la détourne du désir du bien véritable.

3. Mais d'autres théologiens ont vite saisi le point apparemment faible de la doctrine de Billot. Pour avoir démontré la contradiction inhérente au « concours simultané », le voilà accusé par les molinistes de « bannézianisme », et pour n'admettre qu'une seule grâce, numériquement la même, appelée *excitante* en tant qu'elle produit le mouvement indélibéré de l'âme, *adjuvante* en tant qu'elle poursuit son œuvre surnaturelle dans l'acte librement consenti par l'homme, le voici accusé par les thomistes d'une flagrante contradiction avec les principes de S. Thomas lui-même.

Accusation de bannézianisme tout d'abord. Si c'est la même grâce — prédétermination physique *ad unum* — qui est à la fois le principe de l'acte indélibéré et de l'acte délibéré qui suit, lorsque la volonté consent à la grâce, comment expliquer la liberté humaine ? La volonté ne se détermine pas ; elle est déterminée.

A cette accusation qui part du camp jésuite, Billot répond de la façon suivante : « Le mouvement de la volonté dans l'acte indélibéré et dans l'acte délibéré ne s'explique pas de la même façon par rapport à la motion divine de la grâce : « La volonté, dit S. Thomas, ne meut pas et n'est pas mue, elle n'est pas en acte et en puissance, sous le même rapport. C'est en tant qu'elle veut actuellement la fin qu'elle se meut de la puissance à l'acte relativement aux moyens et qu'elle arrive à les vouloir actuellement » (Ia IIæ, q. 9, a. 3, ad 1). Ce principe général s'applique parfaitement au cas présent. La motion instinctive, principe de l'acte indélibéré, détermine dans la volonté un attrait vers un bien déterminé de l'ordre du salut, par exemple vers Dieu comme objet d'amour ou de culte, ou encore vers la béatitude à acquérir en évitant la damnation éternelle, ou encore vers les biens plus particuliers des vertus, chasteté, sobriété, patience, etc. Une fois poussée instinctivement vers ce bien, en vertu même de cette motion, mais avec la pleine maîtrise de son acte, la volonté devient capable de se mouvoir vers tous les objets renfermés dans ce bien. » *(De Gratia,* p. 156).

Mais contre cette réponse part, du camp thomiste et dominicain, une réplique qui de prime abord semble d'une irrésistible logique. L'acte délibéré par lequel la volonté acquiesce à la grâce, est 1° un acte distinct de l'acte indélibéré, 2° un acte surnaturel. A ce double titre est requise une nouvelle motion de la grâce qui fasse passer la volonté de la puissance à l'acte. L'attrait vers le bien n'agit qu'*objectivement* sur la volonté ; il lui faut de plus une motion *efficiente* et *surnaturelle*. En d'autres termes : on ne consent à la grâce excitante qu'aidé par une nouvelle grâce, la grâce adjuvante. Et, grâce actuelle portant la volonté à un bien déterminé, il faut que cette seconde grâce soit, elle aussi, une prémotion déterminant l'acte lui-même. Ainsi, en abandonnant le système incohérent du concours simultané, il faut en venir logiquement au système de la prémotion déterminante des thomistes. Et Billot s'arrête en chemin...

4. Une nouvelle analyse de l'acte d'acquiescement à la grâce s'impose ici. La citation que nous avons faite tout à l'heure de Billot s'achevait par ces mots : *omnia intelligendo juxta explicationes datas in prolegomeno,* § *1 et 2.* C'est donc là qu'il faut chercher l'explication dernière de son opinion, explication que l'éminent théo-

[1] Si S. Thomas avait envisagé ici, par l'expression *agentia unius ordinis,* l'hypothèse du concours simultané, selon laquelle les deux agents, Dieu et la créature, sont d'ordre différent, bien que « concourant » à un effet unique, il l'aurait certainement dit en exposant (IIa IIæ, q. 23, a. 2) les façons orthodoxes dont on peut interpréter l'opinion de Pierre Lombard affirmant que la charité n'est autre que le Saint-Esprit agissant dans l'âme. C'était là, une belle occasion d'envisager l'action du Saint-Esprit dans l'âme comme un concours agissant simultanément avec les puissances de l'âme elle-même. Or on constate que l'Angélique Docteur n'a pas même eu l'idée d'envisager pareille explication.

logien développe dans la thèse V, § 2.

Certes, nul ne songe à nier l'existence d'un acte nouveau constituant, après le premier acte indélibéré, le second acte libre et délibéré. Partant, il faut admettre, du côté de l'agent *(ex parte causæ efficientis)*, la nécessité d'une seconde motion. Mais Billot fait observer que cette nouvelle motion n'a d'autre objet que de faire passer la faculté de la puissance à l'acte. Dans la 1re édition de son *De Virtutius·infusis*, il parlait expressément d'une motion naturelle, la même pour les actes de l'ordre naturel et pour les actes de l'ordre surnaturel. Le traité *De Gratia* et les éditions postérieures du *De Virtutibus* ont corrigé ce qu'il y avait de défectueux dans l'expression « motion naturelle » : la pensée de l'auteur est qu'il s'agit de la motion *ordinaire*, proportionnée certes à l'acte qui en est le terme, mais qu'on ne saurait considérer comme une grâce proprement dite, puisqu'elle est *due strictement* à l'activité normale de la volonté.

A plusieurs reprises, mais spécialement en 1936, p. 779, nous nous sommes rallié à cette manière de voir [2], qui présente le grand avantage de libérer le traité de la grâce du problème difficile de la conciliation de la motion divine et de la liberté humaine. Sans doute le problème subsiste, mais sur un autre plan, et nous verrons plus loin combien cette transposition facilite l'explication de l'efficacité de la grâce par rapport à sa simple suffisance. Chaque école garde ici ses préférences. Les molinistes purs s'en tiennent encore au concours simultané ; les thomistes envisageront la prémotion déterminante, et c'est, en somme, à cette solution que Billot, malgré une terminologie différente, s'arrête, tout en s'efforçant d'expliquer que cette prémotion n'est pas, dans la volonté créée, *pré*déterminante :

« Ainsi, telle est notre conclusion, l'opération divine nécessaire à la production d'un acte volontaire délibéré ne saurait être conçue par mode de prédétermination pas plus que par mode de concours simultané... Mais cette solution négative appelle une explication ultérieure positive. Devrons-nous, après avoir rejeté ces deux modes d'intervention divine, en rejeter tout autre ? Faut-il accorder que Dieu n'opère dans le vouloir humain qu'en tout ce qui précède cet acte, sans que l'opération divine atteigne l'acte libre lui-même ? Faut-il abandonner les principes très certains et très évidents qu'on invoque en métaphysique à l'occasion de la démonstration de l'existence de Dieu, savoir, que rien ne peut passer de la puissance à un acte quelconque sans être mû par quelque moteur ? Loin de là. Il faut donc, tout d'abord, professer la subordination de la cause seconde à la cause première, subordination niée par le concours simultané. Il faut, en second lieu, admettre une subordination différente de celle que comporte le prédéterminisme. Et voici notre explication : par la motion instrumentale reçue de Dieu, la volonté produit son acte sous la raison *d'être ;* mais par sa vertu propre, soit purement naturelle soit même accrue d'un don gratuit (grâce actuelle) et ainsi disposée prochainement à son opération, elle produit son acte sous la raison *de tel ou tel être déterminé*. Tout l'acte vient ainsi de Dieu agissant dans la volonté ; tout l'acte vient aussi de la volonté ; mais sous deux formalités différentes : de Dieu, il procède sous sa formalité absolue d'être ; de la volonté, il procède sous la formalité, déterminée par la volonté elle-même, de tel ou tel être. Ainsi, dans l'exemple que nous avions apporté. l'écriture est tout entière effet de la plume, et tout entière elle est effet de l'intelligence qui meut la plume. Elle procède de la plume, en tant qu'on considère en elle les lignes tracées sur le papier ; de l'intelligence dirigeant la plume, en tant qu'on considère les lignes tracées de telle et telle façon et acquérant par la même la forme de signes connus. On doit présentement raisonner proportionnellement et rapporter la totalité de l'effet à l'une et à l'autre cause, selon qu'on considère cet effet sous telle ou telle formalité. » *(De Gratia*, prolégomène, § 1, n. 3, p. 29-30).

L'explication est subtile ; elle est plausible et vraisemblablement elle complète heureusement la thèse thomiste de la prémotion déterminante, la prédétermination nécessaire pour sauvegarder la priorité causale qu'il est impossible de refuser à Dieu étant reportée aux seuls décrets éternels de la volonté divine. A de multiples reprises nous avons insisté, avec S. Thomas d'ailleurs, sur l'impossibilité d'étendre à la motion la transcendance divine qui sauvegarde, dans le décret prédéterminant, la liberté humaine [3]. Mais Billot ne se fait lui-même aucune illusion. Après avoir rappelé quelques textes de S. Thomas, de Cajétan, de Silvestre le Ferrarais qui paraissent appuyer son interprétation, il conclut non sans une modestie que beaucoup d'auteurs feraient bien d'imiter :

« Si l'on veut descendre aux dernières explications particulières, rien n'est plus obscur et mystérieux, rien n'est plus éloigné de notre compréhension. Qui jamais a pu expliquer comment les causes secondes particularisent et déterminent, dans leur action, la motion de la cause première ? Qui a pu pénétrer ce point de rencontre en lequel l'influx du premier moteur compénètre pour ainsi dire la causalité réelle et proprement dite des créatures ? Qui surtout a jamais pu mettre en évidence la raison qui sauvegarde le plein domaine de la volonté et son pouvoir entier de se déterminer en tel ou tel sens, alors que Dieu opère dans tout vouloir cette détermination même ? Arcane vraiment profond, que dpuis toujours s'efforce en vain d'éclaircir le raisonnement humain... Il y a ici quelque chose de caché qui échappe à notre intelligence : ce sont choses trop élevées pour que nous puissions y avoir accès. Et cependant cette obscurité même ne doit pas nous faire négliger les aspects secondaires qu'il est

[2] Ce qui nous a valu une assez copieuse correspondance, de critiques ou d'approbations, dont nous n'avons pas encore fait état jusqu'ici. Nous craignons vraiment qu'un sujet si abstrait et si difficile ne devienne fastidieux à la plupart de nos lecteurs.

[3] Il ne s'agit pas, dans notre explication, d'enlever à la causalité divine la formalité même de l'acte libre, sa détermination à tel ou tel bien ; mais cette pré-détermination divine n'est pas reçue comme telle dans la volonté humaine, elle est seulement dans le décret de la volonté divine qui se réalise comme Dieu l'a voulu. Deux textes de S. Thomas :

1° « Secundum harum conditionem causarum (secundarum) effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, *quæ transcendit ordinem contingentiæ et necessitatis*. Hoc autem non potest dici de voluntate humana, *nec de aliqua alia causa* » (par conséquent, la transcendance divine ne peut être appliquée à la prémotion *ut sic)*. *(I Periherm.*, lect. 14).

2° « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile* est huic positioni (en raison du décret), quod voluntas ad illud non moveatur. *Non* tamen est *impossibile simpliciter* » (en raison de la motion non prédéterminante). (Ia IIæ, q. 10, a. 4, ad 3).

possible d'atteindre ; mais elle doit plus encore nous rappeler la juste mesure qui s'impose en ces matières... » (P. 32, 33, *passim*).

5. Mais, même dans les limites de cette juste mesure, toute obscurité n'est pas éclaircie. Admettons que la grâce qui nous convie au bien consiste dans la motion qui produit en nous l'acte indélibéré de connaissance et d'attrait nous donnant le goût du bien à faire ou du mal à éviter. Admettons encore que cette première grâce suffise, le passage de la volonté à l'acte pleinement délibéré s'expliquant par la motion due à toute faculté selon le concours ordinaire et général de Dieu. Admettons enfin que, dans les âmes justes, les *habitus* surnaturels suffisent à rendre surnaturel l'acte délibéré auquel, sous la poussée de la motion divine, la volonté se déterminera. Mais, pour les âmes pécheresses, la question de la « surnaturalité » du second acte semble rester tout entière [4]. C'est là qu'est le point délicat qui fait hésiter plus d'un auteur et paraît exiger, pour les pécheurs tout au moins, une grâce nouvelle proprement dite, réellement distincte de la grâce *excitante :* la grâce *adjuvante*, seule capable d'expliquer, non seulement le passage de la volonté à l'acte délibéré, mais encore et surtout le caractère surnaturel de cet acte.

Billot, que nous suivons ici fidèlement, répond à l'objection :

« La raison [de la discrimation établie par cette objection entre les justes et les pécheurs] est que les premiers possèdent en eux des principes permanents d'opération suraturelle... ; mais chez les autres, le défaut d'*habitus* surnaturel doit être suppléé par une motion élevant la faculté, et parce que cette motion est passagère, elle ne peut être la même pour deux actes distincts, l'acte indélibéré et l'acte délibéré. Comment donc la grâce *excitante*, même en admettant qu'elle soit toujours suffisante pour que la volonté puisse se mouvoir à l'acte considéré dans sa *substance*, pourrait-elle, à elle seule, expliquer le *mode surnaturel* de cet acte ? Ceux qui raisonnent ainsi concluent que, là où font défaut les vertus infuses, il est nécessaire d'admettre une nouvelle motion dans la volonté.

Mais je ne sais si leur attention est suffisamment avertie des conditions à considérer ici. Sans doute, il faut affirmer qu'une élévation actuelle et transitoire est nécessaire pour faire de la faculté un principe proportionné à l'acte surnaturel qu'elle doit émettre. Sur ce point, aucune hésitation n'est possible. Mais de ce principe incontestable il suit seulement que l'élévation [de la faculté] en vue de l'acte délibéré à émettre serait entitativement et numériquement différente de l'élévation en vue de l'acte indélibéré, *si*, lors de l'acte délibéré, la motion qui a élevé la volonté à l'acte indélibéré surnaturel, avait déjà cessé d'exercer son influence. Or il est impossible que cette influence ait cessé. Aucun moteur, en effet, ne peut mouvoir sinon parce qu'il en a la vertu actuelle : il faut donc que la volonté, quand elle commence à se mouvoir vers le bien par son libre arbitre, soit encore sous le coup de la pieuse affection indélibérée. Et, partant, puisque la détermination libre de la volonté suppose, encore présent en cette faculté, l'acte instinctif surnaturel qui a précédé, produit par la motion divine qui suppléait dans la puissance le défaut d'*habitus* surnaturel, il faut conclure qu'aucune nécessité ne nous oblige à placer dans la volonté une nouvelle motion élevante. La première suffit pour expliquer les deux actes et cela avec d'autant plus de vraisemblance que ces deux actes, loin d'être disparates entre eux, sont bien plutôt subordonnés l'un à l'autre. *Sous ce rapport*, la condition de la grâce actuelle est donc la même dans l'âme juste et dans l'âme pécheresse ; son entité est la même, qu'elle obtienne ou n'obtienne pas son effet dernier, c'est-à-dire l'acte salutaire, lequel, en conséquence, est toujours laissé au plein pouvoir, au plein domaine de la volonté. » (*De Gratia*, p. 156-157).

C'est la thèse que nous avons déjà exposée en 1936, p. 779 et s. En voici la conclusion, telle que nous l'avons proposée alors :

« Notre position est très simple ; soit chez le juste, soit chez le pécheur, l'acte délibéré de la volonté est surnaturalisé très suffisamment, soit par la grâce habituelle pour le premier, soit par la grâce actuelle excitante pour le second, la grâce actuelle ayant précisément pour but de produire dans l'âme, mais d'une manière simplement transitoire et plus ou moins lointainement dispositive, les effets qu'y produit, d'une manière permanente et formelle, la grâce sanctifiante. C'est pourquoi, tout en admettant qu'en certains cas la grâce actuelle soit nécessaire au juste en supplément de la grâce sanctifiante (comme grâce médicinale, sauf dans le cas de la persévérance finale), nous nions qu'une *grâce* actuelle spéciale soit requise, chez le juste, pour la production de *chaque* acte surnaturel et méritoire. Chez le pécheur, la grâce actuelle est absolument nécessaire (comme grâce élevante) pour produire un acte surnaturel ; mais il n'est pas nécessaire d'imaginer deux grâces, l'*une* excitante se terminant à l'acte indélibéré, par lequel la volonté est mue vers le bien, l'*autre* adjuvante par laquelle la volonté réalise librement son consentement ; à cette réalisation suffit, comme chez le juste, le concours ordinaire et général de Dieu. »

6. Sans doute, notre thèse est peu communément reçue. La plupart des auteurs thomistes exigent, en toute hypothèse, aussi bien pour le juste que pour le pécheur, *deux* grâces *numériquement* distinctes : la première, pour *exciter* la volonté, par manière d'instinct, à l'acte surnaturel indélibéré ; la seconde, pour *aider* la volonté à réaliser librement l'acte surnaturel délibéré, — en sorte que le consentement libre de la volonté à la grâce dépend lui-même d'une grâce nouvelle. Toutefois le lien entre les deux grâces est intime :

« Il y a connexion entre l'influence morale exercée par les actes indélibérés et l'acte délibéré ; il serait erroné de penser que la grâce adjuvante est infuse à la volonté, indépendamment des dispositions réalisées par les actes indélibérés. De plus, il importe de noter encore que « la grâce efficace prise dans sa totalité ne consiste pas dans un don unique et simple qui par lui seul obtienne tout l'effet, par exemple, l'acte salutaire de foi et de charité. Non. Pour que cet acte soit effectivement posé, il faut le concours de plusieurs choses, de plusieurs grâces partielles, sans lesquelles le libre arbitre ne pourrait jamais le produire : grâces extérieures de prédication, d'événements, de faits impressionnants..., illuminations intérieures de l'intelligence, souvenir des

[4] C'est sur ce point que portaient la plupart des correspondances auxquelles nous avons fait allusion plus haut.

bienfaits de Dieu, pieuses émotions de la volonté, etc. Cependant toutes les grâces extérieures ou intérieures n'aboutiraient à rien si, finalement, la volonté ne se déterminait à produire l'acte salutaire. Or, pour procéder à cet acte, elle a besoin d'une motion subjective actuelle... » (Guillermin, *Revue thomiste*, 1902, p. 382 sq.). C'est précisément cette dernière impulsion qui est appelée grâce *efficace*. » (Van der Meersch, art. *Grâce*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 1666).

On n'exigera pas de nous que nous reprenions ici tous les arguments invoqués contre la thèse thomiste. Sans insister sur le caractère de prédétermination physique que la plupart des thomistes accordent à la dernière motion nécessaire à l'acte délibéré (on sait que le P. Garrigou-Lagrange a heureusement corrigé la position de ses confrères en ramenant à une prédétermination *causale* cette motion si contestée ; voir *Ami* 1935, p. 120), on marquera simplement que sa note caractéristique est de distinguer numériquement et spécifiquement les deux grâces, — grâces proprement surnaturelles, — l'une destinée à provoquer dans l'âme les actes surnaturels spontanés, l'autre devant y provoquer le consentement libre et, par conséquent, l'acte surnaturel délibéré.

De là, les récriminations parties des deux pôles de la théologie catholique, du camp janséniste et de l'école jésuite ou même d'ailleurs. La grâce excitante provoquant l'acte indélibéré restera toujours simplement insuffisante par rapport à l'acte délibéré. D'où l'exclamation janséniste : *A gratia sufficiente, libera nos, Domine !* Par ailleurs, jésuites et catholiques non thomistes montrent, en s'appuyant sur le même argument fondamental, que la notion de grâce suffisante, défendue par les thomistes, ne répond pas à la réalité que doit comporter, en lui-même, un tel secours divin. Nous renvoyons, sur ce point, à l'article déjà cité de M. Van der Meersch, col. 1667-1671. Si l'on résiste à la grâce, c'est qu'il manque l'ultime grâce nécessaire au consentement de la volonté.

7. Faut-il donc en arriver à la conception défendue par un certain nombre de néo-thomistes ? Pas de prédétermination dans la grâce excitante, une simple prémotion indifférente, mais qui, donnée dans tel concours de circonstances déterminé, emportera certainement, mais non nécessairement, l'acquiescement de la volonté, sans qu'il faille recourir à l'intervention d'une nouvelle motion. On se réclame ici de Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*. C'est la position prise par le P. Pignataro dans son traité lithographié *De gratia*, et, à peu de choses près, par M. Van der Meersch dans l'article *Grâce* du *Dict. de théologie* :

« D'autres théologiens, dit cet auteur, défendent une opinion moyenne. Ils n'admettent pas non plus l'absence de toute connexion intrinsèque entre la grâce et l'acte du consentement : la grâce excitante, d'après eux, produit une disposition, une inclination qui, parce qu'elle est telle (c'est-à-dire parce qu'elle produit tel acte déterminé, indélibéré, ou bien parce qu'elle produit une inclination de telle intensité), obtient, de fait, le consentement ; c'est donc dans la *congruité* de la grâce excitante rélativement au sujet que consiste la connexion de la grâce avec le consentement... La volonté est cause physique efficiente de son acte délibéré ainsi que de la détermination de celui-ci ;... cette détermination est réellement *contingente*, c'est-à-dire que la volonté qui, sous l'influence de la grâce excitante, se détermine au consentement, aurait pu physiquement se déterminer au non-consentement, à la résistance...

...Surgit la question de *l'infaillibilité* de la connexion entre la grâce excitante et le consentement. Quand on parle d'infaillibilité on parle d'une connaissance : il ne peut s'agir ici que de la connaissance divine... Dieu connaît infailliblement tous les actes libres que posséderaient tous les hommes dans toutes les circonstances où ils pourraient se trouver ; nous tenons que Dieu connaît cela en lui-même et notamment dans sa causalité divine. Mais quel est précisément le moyen objectif dans lequel Dieu connaît ces actes ? Ce n'est pas le lieu de traiter cette question... » (col. 1675).

Ce serait cependant bien le lieu, car cette dérobade dissimule simplement l'alternative inévitable. Ou la solution thomiste, avec la connaissance dans et par les décrets de la volonté divine, et alors à quoi bon l'échappatoire du congruisme ? Ou bien la connaissance par la science moyenne, dans l'essence divine, antérieurement à tout décret de la volonté divine, et alors nous retombons dans toutes les difficultés inhérentes à ce système... A vrai dire : de quelque côté qu'on se tourne, on est au rouet.

S'il fallait maintenant synthétiser notre pensée pour répondre à la question posée, nous dirions qu'on peut, au moins dans les grandes lignes, envisager trois solutions.

Dans l'opinion strictement thomiste, qui distingue numériquement la grâce excitante et la grâce adjuvante, *résister* à la grâec, c'est ne pas répondre à l'impulsion de la grâce excitante et par là, se priver, en raison de cette disposition défectueuse, du secours de la grâce adjuvante, nécessaire à la volonté pour *répondre* à l'appel de Dieu.

Dans les opinions moliniste et bellarminienne, qu'elles aient comme point d'appui le concours simultané ou la prémotion physique, *résister* à la grâce, c'est, pour la volonté, s'en tenir à l'acte indélibéré produit par la grâce excitante, sans lui donner la suite qu'il comporterait normalement. L'opinion moliniste et suarézienne du concours simultané est, on l'a vu, une véritable contradiction *in terminis* en ce qui concerne la production de l'acte indélibéré. L'opinion bellarminienne, évitant cette contradiction, aboutit à une double impasse : du côté de la volonté créée, l'existence d'une prémotion indifférente (ce qui, au regard de la causalité divine, est une véritable absurdité) ; du côté de la science divine, l'obligation de recourir, pour justifier l'infaillibilité de la grâce efficace, à la science moyenne, autre impasse où elle rejoint toutes les théories moliniste, suarézienne et néothomiste.

Dans l'opinion de Billot, à laquelle nous nous sommes arrêté avec complaisance, *résister* à la grâce ou *répondre* à la grâce, c'est, pour la volonté libre, ne pas suivre ou suivre l'impulsion instinctive, spontanée, produite par l'acte indélibéré auquel la motion divine prédétermine *ex necessitate*. Mais la résistance ou l'obéissance à cette motion prédéterminante est, en ce qui concerne

l'acte, le terme de la prémotion ordinaire, due à l'activité naturelle de la faculté ; et, au sujet de la nature de cette prémotion, se posent les questions qui partagent thomistes et néothomistes. Billot essaie d'y répondre et il faut convenir qu'il est assez embarrassé. Qui ne le serait pas ?

* *

II. — Cela étant, *peut-on dire que la grâce à laquelle on résiste* est suffisante, *et que celle à laquelle on répond* est efficace ?

A prendre la question dans sa matérialité extérieure, c'est-à-dire quant à l'effet même qui se manifeste, la réponse ne peut être qu'affirmative. Est simplement *suffisante* la grâce à laquelle, en fait, on résiste ; est *efficace*, la grâce à laquelle, en fait, on répond.

Mais immédiatement se pose la difficulté dogmatique que nous avons soulignée dès le début de cette consultation. Est-ce la volonté humaine qui, par son libre consentement, rend la grâce efficace ? A cette question précise, le dogme catholique ne peut que répondre négativement. Une telle doctrine, en effet, échapperait difficilement au reproche de semipélagianisme. Il faut, en effet, que toute doctrine catholique respecte ces deux aspects du problème : d'une part, ne léser en rien le libre jeu de la liberté humaine ; d'autre part, sauvegarder en tout le souverain domaine de Dieu et la parfaite gratuité de l'ordre surnaturel. Il faut donc, en fin de compte, que l'efficacité de la grâce, tout en respectant la liberté humaine, trouve sa raison dernière et profonde en Dieu. Autrement les canons cités (6 et 7) du IIe concile d'Orange n'auraient plus de sens.

Tous les théologiens catholiques l'ont d'ailleurs compris.

1. *Molina* entend sauvegarder la liberté humaine. Il admet pleinement le concours simultané. La volonté n'agit pas comme un instrument aux mains de Dieu, comme le conçoivent les thomistes ; elle produit, par elle-même, l'effet réalisé à l'aide du concours divin, Dieu et l'homme étant les causes partielles du même effet total. Sur ce point, l'ordre surnaturel est calqué sur l'ordre naturel. Sans doute, au concours général de Dieu, il faut ajouter l'influx spécial de la grâce, qui élève au préalable et excite la volonté libre pour la rendre capable de produire des actes surnaturels. La volonté, ainsi surnaturalisée, n'a plus besoin de nouvelle motion divine ; elle réalise, avec la grâce et le concours général de Dieu, l'acte surnaturel.

Cependant cet acte dépend tout entier de la volonté et de la bonté divine. Le consentement à la grâce excitante ne donne pas à celle-ci son efficacité, mais réalise simplement une condition sans laquelle ce secours ne serait pas efficace. Par la science moyenne, Dieu sait, d'une prescience infaillible, ce que ferait, dans telles circonstances données, la volonté humaine. Sa volonté souveraine réalise l'ordre dans lequel il prévoit la détermination libre dans le sens du bien. Cette réalisation, voulue par Dieu, et dépendant uniquement de son libre décret, montre bien que finalement l'efficacité de la grâce a sa raison dernière en Dieu et non dans la volonté humaine.

Il n'entre point dans notre dessein de rappeler les objections faites à cette opinion : ce sont, en résumé, les objections mêmes qui s'attaquent à la science moyenne. La science moyenne ne résout pas le problème de l'indépendance et du souverain domaine de Dieu ; elle ne fait que le reculer, l'embrouiller, le rendre insoluble par les éléments contradictoires qu'elle y mêle. Telles sont, du moins, les affirmations des adversaires de cette théorie.

2. *Suarez* et *Bellarmin*, sans changer substantiellement le système de Molina, y apportent cependant une sorte de mitigation, pour rapporter plus expressément et plus complètement à Dieu l'efficacité de la grâce. Du côté de la volonté humaine, le concours simultané ou la prémotion non prédéterminante essaient de sauvegarder la liberté. Du côté de Dieu, la science moyenne reste l'explication ultime du souverain domaine avec lequel s'exerce le décret divin. Avec cette différence toutefois que, dans la « supercompréhension des causes », Dieu discerne, par la science divine, les circonstances qui appellent, entraînent d'une façon infaillible, quoiqu'en respectant la liberté, le consentement de la volonté humaine. C'est ce qu'on a appelé le *congruisme :* « La grâce efficace, dit Bellarmin, détermine la volonté, non pas physiquement, mais moralement, en agissant sur elle par voie de persuasion, d'inspirations intérieures, de menaces, etc., de telle sorte que l'effet suive infailliblement, quoique non nécessairement. Quand Dieu veut qu'un homme se convertisse, il le sollicite de la façon qu'il sait lui convenir pour que l'appel ne soit pas rejeté : *ita ei loquitur, ut videt ei congruere, ut vocationem non respuat.* » (Cf. *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. 12). Le congruisme est la doctrine officielle de la Compagnie de Jésus. Cette doctrine se heurte à toutes les difficultés de la science moyenne et n'évite pas les difficultés du thomisme, puisqu'en définitive, si une grâce reste suffisante, on pourra toujours dire que son manque d'efficacité vient de son manque de « congruité ».

3. Les *thomistes* sont plus logiques. A l'encontre des molinistes et des congruistes qui n'admettent aucune différence intrinsèque entre la grâce suffisante et la grâce efficace, ils distinguent, non seulement quant au nombre, mais quant à la nature, ces deux grâces. La grâce *suffisante* est dite telle parce qu'elle donne à l'homme le pouvoir d'agir salutairement, le plaçant dans la condition où il peut poser l'acte libre de consentement. Toutefois, une autre grâce, la grâce *efficace*, est requise pour qu'en fait le consentement se produise. La grâce est vraiment suffisante parce que dans l'ordre potentiel nul autre secours n'est requis pour agir : elle est donc suffisante *in suo genere et ordine*, comme dit Billuart. Vouloir qu'elle fasse davantage, c'est méconaître sa nature même. Et l'on ne saurait dire avec les jansénistes que la grâce suffisante est celle qui ne suffit pas au salut, car Dieu est prêt à donner la grâce efficace à tous ceux à qui il donne la grâce suffisante ; il ne la refuse qu'à celui qui, par sa faute, résiste à la première grâce,

faute qui, de sa nature, est antérieure à la grâce efficace. La grâce efficace tient donc d'elle-même, *ab intrinseco*, comme disent les thomistes, son efficacité.

On sait les objections formulées par les adversaires contre cette position ; elles peuvent se réduire à deux : Dieu prédéterminerait au mal ceux que son décret éternel et sa prémotion créée placeraient dans l'acte de résistance à la grâce ; la liberté humaine ne serait plus sauvegardée. On sait aussi les réponses faites à ces objections : nous les avons maintes fois rappelées et nous allons y revenir suffisamment dans notre dernier paragraphe.

4. Avant de conclure, peut-être sera-t-il bon de montrer le parti que la position thomiste aurait à tirer des idées suggestives émises par Billot. Nous avons déjà, en 1936, montré les avantages de ces idées. La « pierre de scandale » de la théorie thomiste consiste essentiellement dans la distinction numérique et spécifique des deux grâces, excitante et adjuvante, suffisante et efficace. On couperait court à l'objection janséniste : *A gratia sufficiente, libera nos, Domine*, en identifiant pleinement les deux grâces. C'est la même grâce qui peut *demeurer* suffisante ou *devenir* efficace. Commment deviendra-t-elle efficace ? Par le libre jeu de la volonté humaine ? Sans doute, si l'on ne veut considérer que la cause immédiate et prochaine ; et nous avons souligné que, pour Billot, ce jeu dépendait, non d'une nouvelle grâce, mais de la simple motion ordinaire du concours général. Mais si l'on veut s'élever — et il le faut pour demeurer dans la vérité dogmatique — jusqu'à la cause profonde et suprême, il faut dire que l'efficacité de la grâce trouve sa raison dernière dans le décret éternel de Dieu réalisant tel ordre providentiel déterminé, dans lequel la volonté humaine consentira à la grâce. Dieu ne réalise pas cet ordre parce qu'il y prévoit, par la science moyenne, ce que la créature *ferait ;* il le réalise, par un acte souverain de sa volonté, parce qu'il y voit ce que la créature *pourrait faire*. Il réalise non pas le *futurible*, mais le *possible*.

Mais alors, dira-t-on, nous retombons dans toutes les difficultés du thomisme : liberté supprimée, résistance à la grâce voulue et préparée par Dieu. — Au fond, ces deux difficultés n'en sont qu'une : c'est le problème du mystère de la liberté humaine en face de la prescience et des décrets éternels de Dieu. On a déjà cent fois montré que la science moyenne, loin de résoudre ces difficultés, les aggrave en plaçant dans l'ordre providentiel prévu de toute éternité, grâce à la connaissance des futuribles, un déterminisme bien autrement rigide que celui des décrets prédéterminants. En ceux-ci nous voyons la possibilité de sauvegarder la liberté humaine, puisqu'ils sont transcendants par rapport à tout ordre de nécessité et de contingence ; mais dans les futuribles, fixés d'avance et antérieurement à tout décret de la volonté divine, cette transcendance de la causalité divine n'existe plus et il n'y a plus qu'un déterminisme absolu et éternel — nous serions tenté d'écrire : un fatalisme, — qui s'impose aux décisions humaines réalisées dans le temps [5].

Mais, cela dit, il reste encore à rappeler que l'objection tirée de la soi-disant prédétermination par Dieu du pécheur au mal, tombe par le fait qu'on recourt à une autre idée de Billot : l'idée du décret divin portant *globalement* sur tout l'ordre à réaliser, et n'atteignant les particularités de cet ordre qu'en conséquence de l'ordre général voulu. Nous avons déjà insisté sur ce point (1937, pages 402, 745), et rappeler cette opinion apaisante sera notre ultime remarque.

C'est par une véritable erreur de perspective que nous considérons, dans la réalisation de l'ordre providentiel, chaque individu à part. On oublie que, « dans chaque ordre de Providence possible, les différents éléments du monde apparaissent à Dieu comme liés entre eux par des connexions impénétrables à nous et cependant très certaines... C'est *sur tout l'ensemble* que porte le décret de Dieu, décret positif en ce qui concerne le bien contenu dans cet ordre de choses, décret simplement permissif en ce qui concerne le mal... Ce que Dieu a voulu et uniquement voulu, c'est l'ordre du monde, le bien réalisé, la gloire des élus, nonobstant le mal qu'un tel état de choses a pour ainsi dire comme corollaire ou présupposé. » Ainsi s'explique que Dieu ne prédétermine personne au mal : il veut, dans l'ensemble, le bien et permet seulement le mal qui se trouve en connexion pour ainsi dire nécessaire avec le bien voulu et réalisé.

* *

Un mot pour terminer. Cette question de la grâce efficace et de la grâce suffisante est, en raison même de sa connexion avec le problème de la prédestination des élus et de la providence générale, une des plus obscures qu'on puisse examiner. On nous demandait de la rendre lucide, facile à saisir, adaptée à la faiblesse de nos lumières... Hélas ! c'est plus que jamais le cas de faire acte d'humilité et de se souvenir de l'impénétrabilité des mystères divins : *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* (Rom., XII, 3).

Q. — M. X... a épousé M[lle] Y... Au bout de quinze ans de mariage, il n'y a pas d'enfant. Un examen médical conclut à l'impuissance *absolue* de la femme, même avant le mariage. Consulté, j'ai dit que l'empêchement était dirimant, donc le mariage invalide.

Aussitôt ces époux, bons chrétiens, en concluent qu'il leur est défendu de cohabiter et de vivre comme mari et femme : ce qui les ennuie beaucoup, car ils s'aiment bien.

Constatant que toutes les fois qu'un mariage est invalide pour ce motif, il faut en référer à Rome pour que le mariage soit « cassé » (selon l'expression reçue), j'en ai conclu que les époux pouvaient se considérer comme mariés validement et continuer leur vie conjugale. Qu'en pense l'*Ami ?*

Quid, si la jeune fille savait son incapacité avant le mariage ?

R. — Nous supposons établi avec certitude le fait de l'impuissance antécédente et perpétuelle. La simple *stérilité* ne rendrait pas le mariage nul (can. 1068 § 3).

La ligne de conduite à suivre dans ce cas est tracée par une réponse de la S. C. du Concile, *Maurianen.*, 15 déc. 1877 : « Quænam esse debeat

[5] On voudra bien se reporter à notre article de 1937 (p. 745), où nous nous efforçons de concilier la liberté humaine avec le décret prédéterminant de Dieu. Voir aussi p. 401-402.